

無量寿経論における「一法句」と「清浄句」

松 田 和 信

1 まえがき

これまで筆者が関心を持って扱ってきた文献は、専ら瑜伽行唯識学派、もしくはそれに関連する文献のみであり、浄土思想を伝える文献に対しては筆者はこれまでほとんど関心を持たなかった。無論、『俱舍論 (*Abhidharmakośa*)』を著した後、やがて兄の無著 (*Asaṅga*) を通してこの地上に伝えられた弥勒菩薩に帰せられる諸典籍を学んで瑜伽行派の思想を確立してゆく大思想家世親 (*Vasubandhu*, ca 400-480, 天親とも漢訳される) の著作と伝えられる『無量寿経論 (無量寿経優波提含願生偈)』があったとしても、元魏の菩提流支 (**Bodhiruci*) の手になる漢訳一本 (6世紀前半) が現存するにすぎず、しかもその内容についても、他の瑜伽行派の諸文献では未了義 (言葉通りに理解してはならぬもの) と断ぜられる浄土思想¹⁾を高く評価するような著作を、瑜伽行派の思想家がなぜ残さねばならなかったのか、納得のできる説明を筆者は先学諸賢の論攷に見出し得なかったように思う。

そのような中で、本学文学部の香川孝雄教授を中心に、平成7年から3年間にわたって佛教大学総合研究所において「浄土教の総合的研究」が行われ、筆者も参加する機会を与えられた。そして総合的研究の一翼を担って「往生論 (無量寿経論) の思想史的研究」班が組織され、筆者もメンバーの一人として、初めて世親に帰せられる『無量寿経論』を、漢訳を通してではあるが一字一句読解することになったのである。3年間に亙る研究班の主要な成果は、本論集に収められた各氏の論攷に、あるいは

1) いわゆる「別時意説」のこと。これについては多くの研究が発表されているが、向井亮「世親造『浄土論』の背景——「別時意」説との関連から——」『日本仏教学会年報』第42号 (昭和51年) pp. 161-176、藤田祥道「密意趣と大乘仏説論——別時意説の理解に向けて——」『曇鸞の世界——往生論註の基礎的研究』(1996年) pp. 1-53を挙げるに留める。

岸一英教授によってまとめられ、本論集に先だって刊行された『無量寿経論校異』²⁾に発表されていることと思われるが、筆者も『無量寿経論』を読んでゆく中で、これまで『無量寿経論』を研究された諸先学同様、散文部分に現れる最も理解困難であった「一法句」「清浄句」なる語について若干の私見を述べてみようと思う。

ただ本稿を始めるにあたって、いささかお断りしておきたいのは、筆者は浄土思想研究の専門家による過去の膨大な研究の積み重ねをほとんど読んでいない。それらを考慮することなく、論述を進めることは、およそ研究者として許される態度ではないであろう。さらにここで筆者は、その「一法句」「清浄句」なる語について、これまで誰もなし得なかった新たな、あるいは正しい読解を提供できるわけではない。ここで筆者は、この問題がすでに多くの研究者によって論じられている中で、唯一インド仏教研究の立場からそれを論究された山口益博士の思索の跡を筆者なりにトレースして見せるにすぎない。従って、これはあくまでインドの唯識文献に幾ばくかの情報を有する筆者が、初めて浄土思想を説いた文献を読むことを通して抱いた問題点を、山口博士の研究を通して追体験したに過ぎないことをお断りするとともに、専門家の方々にとって、わずかでもこれが将来の研究に役立つものとなることを念じてこの小論を進めたい。

2 無量寿経論における「一法句」と「清浄句」

さて一般には『浄土論』あるいは『往生論』と呼ばれる『無量寿経論』は、漢訳の形態で判断すれば、「願生偈」と称される24偈と、それに対する散文による解説文より構成されている。さらにその「願生偈」24偈の構成は(230c15-18)³⁾、

世尊我一心 帰命尽十方 無礙光如来 願生安樂国 (第1偈)

我依修多羅 眞実功德相 説願偈總持 興仏教相應 (第2偈)

世尊よ、私は、すべての方角に妨げなき光を放つ如来(阿弥陀仏)に一心に帰命して、安樂世界に生まれることを願う。經典に〔説かれる安樂世界の〕眞実と功德の相に基づいて、私は仏陀の教えに合致する「願〔生〕偈」を説いて保持し

2) 佛教大学総合研究所「浄土教の総合的研究」研究班編『無量寿経論校異』(佛教大学総合研究所1999年1月刊)。本書に収められた岸一英教授の論攷に従って、本稿では『無量寿経論』のタイトルを用いる。

3) 研究会においては『大正藏經』所収の『無量寿経論』(大正 No. 1524, 卷26, pp. 230-233) が用いられたので、ここではその頁数を示す。ただし、すでに『無量寿経論校異』(前注参照)が刊行されたので、今後はこちらが広く使用されることを望む。

よう。

という2偈よりなる仏陀（阿弥陀仏）への帰敬の言葉で始まり、続いて第3偈から第15偈前半までの12偈半を費やして17項目よりなる仏国土（極楽・安楽世界）の特徴の提示、第15偈後半より第19偈までの4偈半を費やして8項目の仏陀（阿弥陀仏）の徳性の提示、さらに第20偈より第23偈までの3偈を費やして4項目の菩薩（極楽世界の菩薩）の徳性が提示され、最後の第24偈として（231b5-6）、

我作論説偈 願見弥陀仏 普共諸衆生 往生安楽国（第24偈）

私は〔以上のような〕論説の偈を著した。願わくば阿弥陀仏にまみえて、普くすべての衆生と共に安楽世界に再生せんことを。

という結びの偈が示される。そしてさらに散文で「無量寿経の章句を私は偈をもって略説し終わった（無量寿修多羅章句我以偈総説竟）」という結びの言葉（231b7）がつけ加えられて『無量寿経論』前半の「願生偈」の部分が終了する。

これらの帰敬偈、および最後の散文を含む結びの偈が示しているのは、阿弥陀仏の安楽世界に再生することを説く論典の著者が基づいているのは『無量寿経（*Sukhāvatīvyūha*）』の所説に他ならないこと、その所説を偈によって簡略に説示したということであろう。また帰敬偈と結びの偈が一人称で置かれているということは、これが世親の著作であるという漢訳の伝承が誤りでない限り、世親自身を意味していることになり、瑜伽行派の世親が浄土思想にも全面的に賛意を表していることになる。

次に「願生偈」の部分に続く散文部分では、礼拝、讃歎、作願、観察、回向のいわゆる五念門が提示されて行くが、その中、第4「観察門」の説明の内容として、第3偈より第23偈までの計19偈で示された言葉をいちいち引用しつつ、安楽世界自体と、安楽世界の阿弥陀仏と、安楽世界の菩薩についての解説が順次加えられて行く。そしてそれが終わった後、そのまとめとして次のような一節が現れる（232b22-c2）。

又向説仏国土功德莊嚴成就，仏功德莊嚴成就，菩薩功德成就，此三種成就願心莊嚴。略説入一法句故。一法句者，謂清浄句。清浄句者，謂真實知恵無為法身故。此清浄有二種応知。何等二種。一者器世間清浄。二者衆生世間清浄。器世間清浄者，向説十七種仏国土功德莊嚴成就。是名器世間清浄。衆生世間清浄者，如向説八種仏功德莊嚴成就，四種菩薩功德莊嚴成就。是名衆生世間清浄。如是一法句。摂二種清浄応知。

〔試訳〕また前述の〔十七種の〕仏国土の功德莊嚴の成就、および〔八種の阿弥陀〕仏の功德莊嚴の成就、および〔四種の〕菩薩の功德〔莊嚴〕の成就との、これら三種の成就是〔法蔵菩薩の本〕願心によって莊嚴されたものであるが、〔こ

れら三種の成就をさらに〕略説すれば、「一法句」に収まる。一法句とは「清浄句」であり、清浄句とはすなわち真実の智慧〔を本質とする〕無為の法身である。さらにこの清浄には二種あることを理解すべきである。二種とは何か。一には器世間の清浄、二には衆生世間の清浄である。器世間の清浄とは、前述の十七種の仏国土の功德莊嚴の成就であり、これを器世間の清浄と言う。衆生世間の清浄とは、前述の八種の〔阿弥陀〕仏の功德莊嚴の成就と、四種の菩薩の功德莊嚴の成就であり、これを衆生世間の清浄と言う。このように、一法句には二種の清浄が包括されることを理解すべきである。

問題となるのは上記の下線部である。これは、いちいち項目を挙げて述べれば計29項よりなる安樂世界、その世界の阿弥陀仏、およびその世界の菩薩の功德莊嚴の成就が、略して言えば「一法句」という一言、「清浄句」という一言で表現できるということであるが、では「一法句」あるいは「清浄句」とは一体何を意味しているのか。上記の試訳では菩提流支の訳語をそのまま用いただけであるので、このままでは全くこれが何を意味するか理解できない。特に「句」という語の意味を取るのが困難である。「句」とは一体何か。曇鸞の『論註』では「一法句」の中の「法」の語が「法性・法身」を意味していることは縷々注解されているが⁴⁾、最も理解困難な「句」の語の注解は全く見られない。これではこのフレーズについての納得できる解釈は示されていないに等しい。これは恐らくその後の、現在にいたる中国、日本の伝統的仏教圏における『無量寿経論』の読解においても同じであったであろうし、今後ともそのような立場、つまり浄土宗や浄土真宗系の伝統的研究を通しては解決不可能な問題であろう。ではどうかと言えば、これは視点を変えて、つまり「句」という訳語の言語は何が想定されるのかを分析し、それによってこの一連のフレーズをどう読むことができるかを考察するしかないであろう。それについて、唯一インド仏教学者として考察を加えたのが山口益博士である。

3 大乘莊嚴經論における 'pada' の語をめぐる

山口益博士は「アーラヤの転依としての清浄句」と題された論文において⁵⁾、この問題を取り上げた。博士はまずそこで、

4) 『浄土論註総索引』真宗教学研究所編（昭和47年）pp. 71-73.

5) 山口益「アーラヤの転依としての清浄句」『大谷学報』第40巻2号（昭和35年）、後に『山口益仏教学文集（下）』（昭和48年）pp. 191-214 所収。ここでは後者の頁数を示す。

転依とは智の境地である。智の境地とは、戲論寂滅して空・無になったというような、実体論的な空寂・無体の境地ではないのであって、識が智へ、その立場を転換した境地であるから「はたらき」のある境地である。……中略……浄土教の「浄土」ということも、もとより、その智のはたらきの世界をおいて他にはありえない。(p. 97)

と述べた上でアーラヤ識の転依にかかわる問題を取り上げるが、その中で重要な資料とされるのは次のような『大乘莊嚴経論 (*Mahāyānasūtrālamkāra*)』第9章「菩提品」の第45偈である⁶⁾。

依処 (*pratiṣṭhā*) の転〔依〕において最高の自在性 (*vibhūtvā*) が得られる。

〔それは〕不動 (*acala*) の処 (*pada*) における⁷⁾諸仏の無住涅槃である。(第45偈)

ここに現れる「依処」とはアーラヤ識を意味し、この偈はアーラヤ識の転依について述べたものである。山口博士は (p. 201ff) この偈が漢訳では「如是安立転 変化得増上 住仏不動句 不住於涅槃」と訳されて⁸⁾、‘*pada*’の語の訳語として「句」の語が用いられていること、またこれに対する世親釈は「依所の転〔依〕において、無漏界における諸仏の無住涅槃という最高の自在性が得られる」という一文のみで短い。安慧釈では偈の「依所 (*pratiṣṭhā*, 博士は〈所依〉と訳す)」が「(1) アーラヤ識と、(2) そのアーラヤ識の所縁の境なる器世間、すなわち、大地のこと」と注釈されていることに基づき、さらに『究竟一乘宝性論 (*Uttaratantra*)』における「七種金剛句」の説明等 (p. 205 ff) も根拠にしつつ「アーラヤの転依としての清浄句」という唯識思想から『無量寿経論』への展開の「意味を了解しようと (p. 201)」されたのである。すなわち、如上の『無量寿経論』の「一法句」と「清浄句」の「句」とは、「言葉」「語句」などという意味ではなく、原典には「処」との両義を持つ‘*pada*’とあったはずで、その本来の意味は「処」の方に他ならず、それが漢訳者によって「句」と訳されたと見なされたのである。なお博士の論文で言及された安慧釈の該当箇所は逐語訳されてはいないが、ここに全文紹介しておくのと次の通りである⁹⁾。

6) Sylvain Lévi ed., *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, (Paris 1907) p. 41, ll. 19-20.

7) 長尾雅人博士の索引 (part I, p. xiii) に指摘されているように、チベット語訳では「無垢の処における (*amale pade*)」と読める。但し、漢訳および安慧釈は「不動の処において」を支持する。なお、舟橋尚哉『ネパール写本対照による大乘莊嚴経論の研究』(昭和60年) pp. 132-133 参照。

8) 大正31巻, p. 605a22-23. 宇井伯寿『大乘莊嚴経論研究』p. 156 参照。但し肝心のc句に「住仏不動向」と誤植が見られる。

9) 西藏文典研究会著『西藏文献による仏教思想研究・安慧造『大乘莊嚴経論釈疏』——菩提品(II)——』第2号(1981年)所収の西藏文テキストより訳す (p. 87-88)。同研究会による和訳は、同書 p. 68 参照。

「依所の転〔依〕において最高の自在性が得られる（第44偈 ab）」という中、「依処（pratiṣṭhā）」の語によってアーラヤ識と、その所縁となる対象である器世間、すなわち大地（mahāpṛthivī）が〔意味される。〕つまりアーラヤ識は善・不善の業の習気の住所となり、身体（deha）と受用（bhoga）と依処（pratiṣṭhā）に似て、アーラヤもその如くに顕現するから、アーラヤに対して「依処」と説かれる。また器世間である大地は有情世間の住所となり、種々の草木を生じる依処となるから「依処」と言われる。

この安慧釈に明らかなように、アーラヤ識は「器世間である大地」つまり環境を対象として成立するが、そのアーラヤ識が転依することによって、そのアーラヤという依処が「不動なる処における無住涅槃」に転換する。上記に続いて安慧は次のように言う¹⁰⁾。

アーラヤ識は所縁の対象を伴っているが、転〔依〕した時、最高・最勝の自在性を得るという意味である。どんな自在性を得るのか。それ故に「〔それは〕不動の処における諸仏の無住涅槃である（第44偈 cd）」と説いた。アーラヤは所縁を伴っているが、転〔依〕した時、つまり諸の如来が無漏界に入る時には、無住涅槃の自在性を得ることになるのである。「無住〔涅槃〕」とは輪廻にも住さず、涅槃にも住しないことである。

この偈が意味しているのは、無住涅槃がアーラヤ識の転依における「不動の処（acala pada）」で実現されるということであるから、確かにここでは‘pada’の語は「句」ではなく「処」を意味していることは間違いない。ところで山口博士は、これらの考察に先だって同じ『大乘莊嚴經論』第11章「述求品」第40偈にも簡単に言及されている（p. 198-199）。ここではそれを世親の注釈と共に示そう¹¹⁾。

三種と三種の顕現（ābhāsa）を持つ、つまり所取・能取の相を持つ虚妄分別が依他起なるものの相である。（第40偈）

〔世親釈〕「三種と三種の顕現」とは、それに三種と三種の顕現があるという〔所有複合語である。〕その場合、「三種の顕現」とは処（pada）としての顕現と、対象（artha）としての顕現と、身体（deha）としての顕現とである。さらに「三種の顕現」とは、意（manas）と取（udgraha）と分別（vikalpa）としての顕現である。意とは常に汚れているもの（末那識）であり、取とは五識身であり、

10) 前註参照。

11) Lévi ed., p. 64, l. 27- p. 56, l. 5.

分別とは意識である。この中、第一の三種の顕現が所取の相を持ち、第二のものが能取の相を持つ、以上のような虚妄分別が依他起なるものの相である。

ここでも「処 (pada)」の語が現れる。山口博士は言及されていないが、この偈に続く「述求品」第44偈も次のように述べる¹²⁾。

種子の転〔依〕の故に、処 (pada) と対象 (artha) と身体 (deha) としての顕現するものの転〔依〕は無漏界であり、そしてそれ（無漏界）はあらゆる場所に遍在するものの所依である。(第44偈)

〔世親釈〕「種子の転〔依〕の故に」とは、アーラヤ識の転〔依〕の故にである。処と対象と身体として顕現する諸識の転〔依〕は無漏界であり、解脱である。「そしてそれ（無漏界）はあらゆる場所に遍在するものの所依である」とは、声聞・独覚にも遍在しているのである。

なお、これら2偈に現われる‘pada’の語も、明らかに「処」を意味するにもかかわらず、漢訳では両者とも「句」と訳されている¹³⁾。

4 山口益博士の読解について

以上のような文献的根拠に基づいて、山口博士は『無量寿経論』における「略説入一法句故。一法句者、謂清浄句。清浄句者、謂真実知恵無為法身故」という問題の箇所の解釈へと向かわれる。そこで博士は、まず「一法句が、曇鸞によって第一義諦、すなわち空・真如として示されていることによって、それは、真如法性のことと解釈されている。それについて、そこに異見を挟むべきでないことはいうまでもない」(p. 208) と述べた後で、博士の中観と唯識についての豊富な知識に基づいて、非常に詳細な議論をしているが、残念ながら現在の筆者にはそれらの議論すべてが明瞭に把握できるといったものではない。ここは、この論文の6年後に公刊された同じ山口博士の『世親の浄土論』の中の、同じ議論を少しばかり簡略にした箇所を示せば¹⁴⁾、そこで博士は「一法句」について親鸞の『浄土和讃』と曼陀羅仙訳の『文殊般若』に現れる「一如」の語を指摘し、続いて次のように述べる。

……一如の語において、一真如 (ekatathatā) なる言語が想定せられうと思う。そしてその経文では、「一仏が無量諸仏と不二平等であることは、諸仏

12) Lévi ed., p. 66, ll. 1-7.

13) 大正31巻, p. 614a1, および b11. 前掲宇井 p. 221 および 224 参照。

14) 山口益『世親の浄土論』(昭和41年) pp. 152-161.

が皆一如に乗じて正覚を成じているからである」との意味が述べられてあって、一如という場合の「一」なる形容詞は、不二平等を意味している。いうまでもなく、それは、空・真如が能所の分別を捨離し、戲論寂滅した無分別の故に不二性 (advayatva) であることをいう。翻訳名義集にも、空性真如は不二 (advaya) のシノニムで示されている。そこで、不二はすなわち一である。真如法性涅槃のことを、一諦・一涅槃・一界・一実などの語で表す用例は、屢々見られるのであるから、一真如 (ekatathā) が、一法 (ekadharma) で表されることは十分考えられうることである (pp. 157-158)。

従って、「一法」に「句」を加えて「一法句」なる複合語も可能であり、それが法性を依事・依所とする浄土として理解できるという。その原語は 'eka-dharma-pada' であり、この場合の複合語解釈は依主釈 (tatpuruṣa) であるという (p. 158)。この議論は想定された原語による複合語解釈はさておき、一見インド仏教的用語がちりばめられてはいるが、どうも筆者には曖昧模糊としていて説得力が感じられない。さらに「清浄句」についても、その原語を 'vyavadāna-pada' に想定し、その意味は「清浄にするはたらきのある態がすなわち依事」であるからこの場合の複合語解釈は持業釈 (karmadhāraya) だとされる (p. 159)。しかし、そもそも 'vyavadāna' を想定するなら、これは名詞であって、持業釈に読むことはできない。さらに踏み込んだ「一法句」「清浄句」の解釈として、

……智の位態でいえば、「一法」は真如法性であるから出世間無分別智であるが、一法句といわれるときは真如法性の世間的顕現であるから、そこに後得清浄世間智が現在前している態としての無分別智である。そのように、無分別智によって世間清浄智が現在前しなくては無分別智も空に停滞して根本智たりえないのであるから、世間清浄智の現在前する位態がそこにあらわでなければならぬことが示されて、「一法句者清浄句」といわれたのである (pp. 159-160)。

というように無分別智と後得智にからめてこのフレーズが解釈される。しかし、そこに博士の深い思索はあるが、残念ながら文献的根拠はない。

筆者は考える。山口博士が『無量寿経論』に見られる「一法句者清浄句」なるフレーズ中の「句」の語を『大乘莊嚴経論』等の文献における用例を根拠に 'pada' にその原語を求め、その意味を「句」ではなく「処」としてしたのは全く正しい。博士はこの正しい理解に基づいて——それはあくまで「句」という一語のみを読解したにすぎないのであるが——、それ以外の部分も読めると考えたが、筆者にはそれが成功しているようには見えない。博士といえども、出発点となった正しい理解を犠牲にし

てまで、論文全体を放棄することはできなかったのではないか。無論、上記のような全体にわたる解釈にも絶対的な自信を持たれていたのかもしれないが、そこに明確な文献的根拠はなかった。それが博士の議論を、筆者のような者には分かりにくくさせているのであろう。従って、『無量寿経論』のこのフレーズ全体の意味は、残念ではあるが、インド仏教文献学の立場からは今なお不明であり、その正しい解釈は将来に残されたままであるとしか言えないであろう。『世親の浄土論』から博士の論文の方に戻れば、文献学者として山口博士は、真宗の宗義学の伝統を批判して「漢字の「句」の語が有する内容だけによって、それに対する理解を繙出しようとする処に、意味の曖昧性がこのころでないのであろうか (p. 207)」と言われてはいるが、一方ではさして根拠のない伝統的解釈学の束縛から完全に自由であったようにも見えない。そこにインド仏教研究の世界的權威でありながら、一方では浄土真宗に生きた山口益博士の限界が見て取れるといったら言い過ぎであらうか。

5 おわりに

ところで、先に紹介した『大乘莊嚴経論』第11章「述求品」第44偈に対する安慧の注釈にはなかなか興味深いものがある。この箇所は山口博士の論文では取り上げられていないので、これを紹介してこの小論を終えることにしたい¹⁵⁾。

煩惱と所知の障害を伴い、所取と能取の習気を伴うアーラヤ〔識〕に対して種子 (bija) と言われるのであって、アーラヤ〔識〕が所取と能取の垢 (mala) を離れることによって転依する時、三種の法もまた転依する。三つとは何か。(1) 処 (pada) として顕現するものと、(2) 対象 (artha) として顕現するものと、(3) 身体 (deha) として顕現するものである。このうち、(1) 「処 (pada)」とは器世間である大地であり、それが転依する時、溝 (nam grog) や峻険な場所 (gYans sa) 等が時間を追って消滅し、水晶や瑠璃等の〔大〕地が現れ出る。(2) 「対象」とは色 (rūpa) より法に至る六境を言う。それらが転依することにより、仏地 (buddhabhūmi) の段階の時、如意樹等の種々の受用物 (bhoga) として現れ出る。(3) 「身体」とは眼根より意根に至る六根を言う。六根が転依した時、一つの根によってすべての根の利益を為すことが可能となり、

15) 早島理教授による西藏文校訂テキストより訳す。O. Hayashima, "Chos Yoñs Su Tshol Bahi Skabs or Dharmaparyeṣṭy Adhikāra", Part II 『長崎大学教育学部人文科学研究報告』第27号 (昭和53年), pp. 112-113.

百十二の功徳を獲得し、仏陀の身体の如くに現れ出る。このように三つの法が転依した無漏界が解脱と言われるのであって、この解脱の所依の中に聖なる声聞も入り、独覚も入り、諸々の菩薩たちも入る故に「それはあらゆる場所に遍在するものの所依 (sarvatragāśraya)」と言われる。解脱の所依の中に三乗の人すべてが入るからである。

この注釈文を、あえてここで問題にしている『無量寿経論』の所説、あるいはその元となる浄土思想を説く經典に半ば強引に当てはめてみれば、無論これが安慧という、被注釈文献に対してはどこまでも伝統に忠実に祖述を心がけたはずの注釈者の文言であることを十分に認識した上であえて述べるなら、これらが (1) 「処」の転依が実現されたことによる安楽世界の環境のすばらしさ、(2) 安楽世界に存在する者の認識する対象のすばらしさ、そして (3) それらを対象とする側 (安楽世界に存在する者) の認識の自由自在性という、仏国土、および阿弥陀仏と菩薩の功徳莊嚴に関連させて解釈することも許されなくはないのかもしれないが、筆者は、そこまで踏み込む文献的根拠は何等持ち合わせていない。

〔付記〕本稿で引用した『大乘莊嚴經論』の「菩提品」「述求品」の偈と注釈については、高崎直道博士によって『入楞伽經』の所説との関連で考察されているので参照していただきたい。「入楞伽經の唯識説——“Deha-bhoga-pratiṣṭhābhaṃ Vijñānam” の用例をめぐって」『仏敎学』創刊号 (1976) pp. 1-26.